

O estatuto teológico de uma teologia da comunicação

Introdução

A presença dos *media* na cultura contemporânea é de tal forma que tende a fazer-nos considerar aquelas realidades que os caracterizam como sendo as primeiras, fundamentais e normais. Vivemos numa sociedade que é *medio*-dependente, quer dizer: numa cultura que assume as várias dimensões mediáticas como certezas adquiridas, fonte do senso comum, sinónimas de «bom senso» e, por isso, de «verdade» (pois que até a noção de «verdade», os *media* «democratizaram» e, depois, fracturaram).

Talvez por isso, a expressão «teologia da comunicação» tenha, aos ouvidos de quem a escuta pela primeira vez, o significado de «um olhar teológico sobre os *media*». Certamente: os *media* não lhe são estranhos. Até porque a realidade da comunicação com que eles quotidianamente trabalham tende a ser assumida como única e com pretensões de verdadeira. Não obstante esse «dado por garantido», a «saude da comunicação»¹, residente no coração de cada homem, como que sussurra que a comunicação mediática é bem pouco – em quantidade e qualidade – frente à verdadeira realidade humana. Os *media*, mesmo quando percebemos que somos impotentes para os calar e para mudar os rumos que, prepotentemente, eles impõem à vida dos indivíduos e das sociedades, deixam sempre o «sabor a pouco» – ou, dito de outra forma, deixam no

¹ Cf. C. MARTINI, *Effattà. «Apriti»*, Milano 1990, 23.

coração de cada homem o apelo a outras dimensões mais verdadeiras, mais sensatas, até mesmo mais silenciosas da comunicação, mais estreitamente relacionadas com o «ser efectivamente humano». E, então, damo-nos conta da quantidade e da qualidade de comunicação em que, tantas vezes inconscientemente, nos encontramos mergulhados. Damo-nos conta de que, em cada momento de encontro com o outro, mais não fazemos que comunicar, comunicar constantemente; damo-nos mesmo conta de que, quando pensamos mais não fazemos do que comunicar connosco mesmos, como se fôssemos um outro – aquele outro que conhece, verdadeiramente, o nosso íntimo, ou até mesmo aquele que queremos que o desconheça ². A comunicação encontra-se inscrita no mais profundo do ser de cada homem; é uma realidade humana central – tão central que nos passa despercebida, a não ser quando a percebemos falhada, ou quando nela é introduzido um elemento estranho que a perturba no seu existir primário, como é o caso dos *media*.

A teologia não pode ficar indiferente a uma realidade humana tão central como é a comunicação. É certo que a teologia não se reduz a uma antropologia. O seu ponto de partida não é a consideração do homem, mas a consideração da Palavra que Deus dirigiu e dirige, constantemente, ao ser humano. Deus não se encontra limitado por nada mais que não seja o seu amor fiel. Mas é precisamente essa sua fidelidade amorosa para com a obra das suas mãos que o leva a considerar o próprio «tu» humano como parceiro de diálogo – e a história da salvação, afinal de contas, mais não é que esse contínuo cuidado de Deus pelo homem, na constante procura de um diálogo salvífico (DV 2).

Esta afirmação da origem da teologia na Palavra dirigida por Deus ao ser humano dá-nos uma pista que não poderemos nunca esquecer ao abordar, precisamente, uma teologia da comunicação. Com efeito, se não poderemos esquecer a interrogação acerca do valor da comunicação mediática e das consequências teológicas que ele eventualmente possa trazer consigo ³, não poderemos também ignorar a afirmação teológica que descobre a raiz última da dignidade da comunicação humana a partir de uma outra realidade, pre-

² Cf. D. MCQUAIL, *Mass Communication Theory. An Introduction*, London 1997, 7.

³ Cf., por exemplo, W. ONG, «Communications Media and the State of Theology», in P. SOUKUP (ed.), *Media, Culture and Catholicism*, Kansas City, 1996, 3-20.

cisamente a partir do facto de Deus dirigir a sua Palavra ao homem, e de nesse primeiro falar divino estar já implícita a diferença que distingue o homem como humano no seio da criação (*Gn* 1,26-28).

No início da reflexão teológica e no próprio modo de pensar o seu método parece, pois, encontrar-se uma teologia da comunicação. Se assim for, tal não deixará de ter consequências nos vários níveis da reflexão teológica – particularmente no dogmático, moral e pastoral. Mas será que a consideração da comunicação como realidade primeira seja da Revelação seja da existência humana não deverá levar-nos a olhar o seu tratamento teológico como uma reflexão a ser realizada, primariamente, em sede de teologia fundamental, quer dizer, no seio daquela disciplina que estuda a Revelação e o seu acolhimento por parte do ser humano?

1. O significado do genitivo

Qual poderá, pois, ser o estatuto teológico de uma «teologia da comunicação»? A expressão «teologia da comunicação» encontra no seu seio um genitivo que qualifica o tipo de reflexão teológica. Z. Alszeghy e M. Flick na sua já clássica obra sobre o método teológico *Come si fa la teologia*⁴ abordam a presença do genitivo no trabalho teológico contemporâneo: «Quando a teologia contemporânea desfruta ao máximo esta possibilidade [de desenvolvimento teológico de diversos aspectos da mensagem cristã], distinguindo várias teologias com uma série de genitivos, põe sobretudo em evidência a variedade dos modos em que a palavra de Deus é colocada em confronto com a situação cultural e existencial do ambiente»⁵.

Assim, são considerados o genitivo de origem, o genitivo de sujeito e o genitivo de objecto, este último abordando três possibilidades distintas. No primeiro caso (genitivo de origem) estaríamos perante o pensamento teológico de um determinado autor (a teologia de Tertuliano, por exemplo); no segundo caso (genitivo de sujeito) encontrar-nos-íamos perante um tipo de reflexão teológica promovida ou dirigida a uma determinada categoria de pessoas (por

⁴ Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, Cinisello Balsamo 1985, 81-93.

⁵ *Ib.* 82.

exemplo, a teologia *dos* leigos). O terceiro caso é mais problemático, dado que haveria, sempre de acordo com aqueles autores, que considerar três possibilidades distintas: o estudo teológico sobre um determinado objecto (a teologia *do* trabalho ou a teologia *do* desporto, por exemplo); a interpretação de toda a mensagem cristã a partir de uma determinada noção (seria o caso da teologia do homem); ou, finalmente, a orientação da teologia «em função de uma determinada realidade», «negando assim a legitimidade da teologia que não se encontre centrada sobre aquele objecto»⁶ (e é apresentado como exemplo o caso da «teologia da cruz» de Lutero). Contudo, devemos reconhecer que no segundo e terceiro caso o genitivo se encontra usado de modo semelhante, diferindo ambos apenas na ausência ou não de uma reserva mental por parte do teólogo.

Na expressão «teologia da comunicação», encontramos-nos, claramente, perante um genitivo de objecto. Mas em qual das duas possibilidades o poderemos classificar? Se considerarmos a expressão como sinónimo de «teologia dos instrumentos da comunicação social», o genitivo cairia, claramente, no primeiro conjunto⁷. Este tipo de reflexão teológica abundou nos escritos do pós-Concílio Vaticano II. Com efeito, consagrado que foi o valor teológico das realidades terrestres – da criação, mas também de tudo quanto é fruto da mão do homem e, assim, da própria técnica – sobretudo pela Constituição conciliar *Gaudium et spes* (GS 34), como presenças de Deus no seio da história, assistiu-se a uma corrida do trabalho teológico na procura daquilo que essas mesmas realidades tinham a dizer aos crentes. Depois de uma época em que a teologia se tinha visto fechada sobre si mesma, a falar para si acerca daquilo que só a ela lhe interessava, a abertura de janelas para o mundo apareceu como uma «lufada de ar fresco»: tratava-se de aprender com o próprio mundo, tomado aqui não na acepção joânica de «inimigo» (*Jo* 7,7) mas naquela outra, igualmente de S. João, de «mundo amado por Deus» (*Jo* 3,16), quer dizer, o mundo dos homens, distribuído por milhares de lugares e actividades, com o qual e no qual o crente partilha das alegrias e das tristezas (GS 1-2). E tratava-se de, em atitude de diálogo, procurar também ensinar ao mundo, de lhe

⁶ Ib. 92.

⁷ Cf. E. BARAGLI, *Comunicación Social y comunión. Historia, teología, pastoral, liturgia de los medios de comunicación social*, Bogotá 1980.

propor a mensagem da salvação, de semear, mesmo nas realidades mais afastadas, o gérmen evangélico. Mas este modo de fazer teologia mostra-se sempre parcial, sectorial.

Bem diferente é a aquela outra acepção na qual o genitivo usado para qualificar o trabalho do teólogo não se refere à realidade com a qual este dialoga, condicionando-o, mas antes ao princípio teológico à volta do qual se constrói todo o pensar da teologia. Neste caso encontramos expressões como «teologia da comunhão», «teologia da esperança», «teologia da história», «teologia da glória», «teologia da cruz», «teologia da palavra». Aqui, é todo o edifício que é organizado à volta de um conceito teológico central, assumido como ponto de partida e/ou de chegada, como tronco à volta do qual tudo o resto gira. Trata-se de acentuar um ponto, visto como mais adequado não apenas para responder a um problema central colocado pela vida pastoral da Igreja, mas também como paradigma que possa ajudar o crente a viver a fé no mundo contemporâneo e na fidelidade à palavra definitiva que Deus pronunciou em Jesus Cristo.

É assim, por exemplo, que poderemos classificar a reflexão teológica dos últimos anos como uma «teologia de comunhão». Com efeito, o paradigma da comunhão trinitária mostrou-se como aquele que se encontra no centro das intuições conciliares. É certo que, no imediato pós-Concílio, o trabalho teológico sublinhou essencialmente a dimensão e a dignidade do «povo de Deus» – descoberta surpreendente para muitos, habituados simplesmente a uma perspectiva hierárquica da Igreja. Mas, após esta leitura apressada da *Lumen gentium* a partir do seu segundo capítulo (o Povo de Deus), a teologia deu-se conta de que o Vaticano II tinha, anteriormente, escrito um primeiro capítulo acerca do «mistério da Igreja», sacramento da comunhão trinitária. E que, afinal, a noção paulina de «mistério» se encontrava, igualmente, como eixo das outras Constituições conciliares – da liturgia à revelação divina, passando pela afirmação da GS segundo a qual «o mistério do homem só se esclarece plenamente no mistério do Verbo encarnado». E, no seio da noção conciliar de mistério encontra-se essa outra de «comunhão» – da comunhão trinitária à comunhão do homem com Deus e à comunhão entre o próprio género humano.

Regressando à nossa expressão, cujo genitivo se encontra, claramente, neste segundo tipo, importa agora como a comunicação se mostra como realidade essencial do cristianismo.

2. O facto cristão: a Palavra definitiva de Deus

Deus fala; o homem fala. Apesar de usarmos a mesma palavra para referir a acção divina e aquela humana, percebemos claramente que nos encontramos diante de uma realidade diferente. Uma resposta fácil seria aquela de considerar a atribuição do «falar» para nos referirmos à acção divina como uma metáfora daquela realidade que é dita verdadeira e propriamente do homem. O homem fala; Deus propriamente não falaria: é a partir da nossa experiência (somos nós que pensamos, que ligamos na frase sujeito e predicado) que podemos afirmar que algo de semelhante se dá na nossa relação com Deus. Mas de Deus não poderíamos nunca dizer propriamente que falasse: fala pela boca dos profetas; vem ao nosso encontro na «palavra» da natureza e nos acontecimentos da história. Contudo, diz-se, a voz de Deus é sempre uma metáfora, não tem a ver com o acontecido na história: é uma «sensação» de encontro; uma «percepção» da presença de Deus, que, depois, procuramos expressar em linguagem humana ⁸.

Este modo de pensar, no entanto, funciona até ao final do Antigo Testamento. O Deus escondido, sempre para além, inatingível, não permite nunca uma atribuição própria das palavras humanas. O pensamento humano apenas entrevê, no seio de uma sombra obscura, uma forma, «semelhante à de um filho de homem» (*Dn* 7) – e, assim, o modo de expressar o mistério seria sempre obscuro; não poderíamos senão conformarmo-nos com isso.

Contudo, a revelação neotestamentária vem romper com essa penumbra. Porque a revelação neotestamentária acrescenta um novo dado: com efeito, se a interpretação veterotestamentária central é a de que «Ninguém jamais viu a Deus» (cf. *Ex* 33,20), a afirmação neotestamentária, apesar de fazer sua a proibição do Antigo Testamento, não hesita em acrescentar: «o Deus unigénito, que está no seio do Pai, é que o revelou» (*Jo* 1,18). Olhando para Jesus Cristo, caiu a penumbra que marcava o distanciamento entre Deus e o homem. O véu que marcava – apesar da glória – a revelação veterotestamentária é retirado em Jesus de Nazaré (*2Cor* 3,7-16). Agora Deus tem um rosto, tem olhos, ouvidos, boca, mãos, pés. Agora

⁸ Cf. J. ALEMANY, «Révélation et théorie de la communication», in *ET-Bulletin* 6 (1995) 31.

Deus é um homem concreto. E, no entanto, esta presença clara do rosto de Cristo não resolve o mistério divino, não dá ao ser humano a possibilidade de se apropriar de Deus: a verdadeira divindade que refulge no corpo do ressuscitado é tal que o homem não a pode tocar (*Jo* 20,17). Então, que mudou? Não desapareceu a mediação entre Deus e o homem, mas as várias mediações veterotestamentárias (passageiras), encontram-se agora reunidas numa única e definitiva mediação (*Heb* 1,1) – Cristo ressuscitado escapa às constantes tentativas de domínio por parte do homem pecador; mas nele somos confrontados com uma clareza única da revelação divina, tal como nele somos confrontados com uma outra clareza no que toca ao conhecimento do ser humano. Jesus Cristo é o homem por antonomásia (*Jo* 19,5).

Assim, em Jesus Cristo unem-se duas revelações que se mostram ser apenas uma: a revelação de Deus e a revelação do homem. Jesus Cristo, no mistério de toda a sua pessoa, é a analogia: Deus e o homem não se confundem nas suas naturezas, mas encontram-se reunidos, de uma forma única, em Jesus de Nazaré. E, deste modo, em Jesus, o ponto de partida da analogia já não é a mera experiência humana, mas a experiência cristã, que proporciona, deste modo, um aprofundamento das possibilidades da própria analogia do ser.

Por isso, quando um cristão diz que «Deus fala», tal afirmação reveste-se de um valor radicalmente diferente daquele que a mesma frase assume na boca de um não-cristão. O cristão sabe que a pode proferir com toda a propriedade (e não apenas metaforicamente) porque Deus fala de facto em Jesus Cristo – e, ao fazê-lo, ensina verdadeiramente o homem a falar. Por isso também, em Jesus Cristo, Deus pronunciou a sua palavra definitiva⁹: Deus disse-se totalmente no seu mistério pessoal, e disse-se para sempre (a encarnação não é uma «meia» encarnação divina e, por isso, não pode deixar de ser marcada pelo definitivo e pela unicidade de Deus: é uma realidade escatológica). Dito de outro modo, esta é a «auto-comunicação» de Deus ao homem: «Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado «como homem para os homens», «fala, portanto, as palavras de Deus» (*Jo* 3,34), e consuma a obra de salvação que o Pai lhe

⁹ Cf. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Brescia 2001.

mandou realizar (cf. *Jo* 5,36; 17,4). Por isso, Ele, vê-lo a Ele é ver o Pai (cf. *Jo* 14,9), com toda a sua presença e manifestação da sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição, enfim, com o envio do Espírito de verdade, completa totalmente e confirma com o testemunho divino a revelação (*DV* 4)».

No dizer-se de Deus em Jesus Cristo, a comunicação adquire, pois, uma espessura completamente diferente da «dispersão palradora» do homem. Jesus Cristo é um caso único na comunicação, a partir do qual percebemos plenamente o valor humano desta, a sua meta e, também, a sua origem: Deus é comunicação. Por isso, não devemos temer considerar a Jesus como «o comunicador perfeito» (*CP* 11; cf. *FR* 13).

3. Da Palavra definitiva de Deus à palavra humana

O caso único e sério que Jesus Cristo constitui na comunicação não pode, no entanto, deixar de nos conduzir à interrogação acerca daquilo que acontece à comunicação humana. Com efeito, a perfeição de Cristo, à primeira vista, não deixará espaço para qualquer tentativa humana que não esteja votada ao fracasso. E, de facto, assim é. Aliás, o fracasso – o fracasso comunicativo – constitui uma das marcas da própria condição humana sujeita ao pecado (*Gn* 11,9). A fadiga na comunicação (e, ao mesmo tempo, a nostalgia da comunicação perfeita) não pode deixar de nos trazer à memória Sísifo e o seu drama. Mas, por isso mesmo, o anúncio cristão não se cansa de repetir que não existe salvação fora de Jesus Cristo (*Act* 4,12).

Contudo, se a tentativa humana de auto-salvação está votada ao fracasso, não se pode, daí, concluir que não exista saída para o homem – este é, aliás, o objectivo primeiro da auto-comunicação divina: que o homem seja salvo.

Tal problemática não pode deixar de colocar a questão da mediação salvífica, e do modo como o ser humano tem acesso a ela. A narração do Pentecostes – claramente uma contraposição àquela outra de Babel ¹⁰ –, é interpretada pelos *Actos dos Apóstolos* como

¹⁰ Cf. J. DUPONT, nota g) a *Act* 2,6 da *Bíblia de Jerusalém*.

uma participação no dinamismo da ressurreição de Cristo: «a promessa de Deus é para vós, para os vossos filhos, assim como para todos os que estão longe: para todos os que o Senhor nosso Deus quiser chamar» (*Act 2,2,39*), diz Pedro à multidão, interpretando o sucedido na descida do Espírito Santo. Agora, não nos encontramos diante de uma construção humana, surgida da terra em direcção ao céu, fruto do orgulho e das vãs tentativas humanas de dominar Aquele que é inominável: no Pentecostes, é o Espírito que desce do céu, de forma surpreendentemente teofânica, ultrapassando muros e barreiras, significativamente através de línguas de fogo que todos, doravante, poderão compreender. Da comunicação divina todos são convidados a participar.

Assim, o cristianismo afirma não apenas que Deus falou, e que esta expressão vai muito mais além de uma simples metáfora, mas afirma ainda que a comunicação humana, essa sim é uma metáfora da comunicação divina – é, se quisermos, também aqui, a marca da «imagem» e «semelhança» primordiais. E, deste modo, se queremos verdadeiramente conhecer o que é a comunicação humana e exercitá-la no nosso quotidiano, não podemos deixar de olhar para Deus e dele aprender a comunicar.

Nada tem, portanto, de arrogância eclesiástica a reivindicação que a teologia faz de querer participar no debate interdisciplinar sobre a comunicação. Esta sua participação tem a sua origem na consciência de que a revelação cristã traz consigo a resolução da nostalgia comunicativa que marca a existência. Cabe à teologia – tanto quanto é dado ao homem fazê-lo – mostrar o falar de Deus que ilumina, em todas as suas dimensões, o falar humano. Não se trata de uma reivindicação de domínio, mas da tomada de consciência de uma responsabilidade insubstituível, do serviço de quem coloca à disposição de todos um dom recebido, não em seu próprio benefício mas em favor de toda a humanidade.

Mas se o falar de Deus é a realidade primeira, a realidade segunda não pode ser outra que não a da atitude, livre e plenamente responsável, de quem corresponde, agradecido, a esse dom divino. Se Deus falou, isso não nos pode deixar indiferentes – até porque é o dizer-se de Deus que permite o ser do homem e, deste modo, lhe dá a ousadia de poder falar, não só pronunciando sons vazios, mas antes dizendo-se a si mesmo, quer dizer, apresentando-se, diante de Deus e dos outros, como mistério pessoal, e com a confiança de quem se expõe não ao juízo condenatório do outro mas ao seu

acolhimento misericordioso: porque foi o Outro quem tomou a iniciativa de falar, de se entregar nas mãos dos pecadores, nas mãos do homem, posso também eu dar o passo, não já sobre o abismo escuro e vazio das murmurações alheias, mas sobre o abismo acolhedor da Palavra salvífica, pronunciada de uma vez por todas em Jesus de Nazaré. Porque Deus se disse, se revelou, também eu posso e devo falar, revelar-me.

Esta resposta à revelação assume na linguagem crente uma designação: a fé. Não pode o ser humano ficar indiferente a um Deus que na Palavra se entrega nas suas mãos; nem poderia logicamente recusar uma resposta diferente daquela realizada numa entrega total e livre nas mãos divinas (*DV* 5). Só o respeito supremo da liberdade humana – e, o que é ainda mais, o respeito do seu livre arbítrio, mesmo quando transformado em servil – por parte do próprio Deus, tolera a insensatez e impiedade daquele que diz no seu íntimo «Deus não existe» (*SI* 13).

Contudo, uma vez pronunciado o som falso da desobediência, só o dom do Espírito pode ultrapassar essa barreira, mais intransponível que os muros das paredes ou que as diferenças culturais, porque constituída na vontade humana que, voltadas as costas à graça divina, procura, em vão, edificar-se a si mesma. É o Espírito quem dá espessura à comunicação humana e lhe permite a palavra da fé – aquela palavra que dá o sentido último e pleno ao falar humano.

Damo-nos, deste modo, conta de que a consideração do falar divino como elemento primeiro e indispensável do labor teológico (e, por isso, também, de uma teologia da comunicação) nos conduziu a um discurso realizado sobre o acontecimento da revelação e do seu acolhimento na fé. O mesmo é dizer: uma teologia da comunicação deve encontrar, no seio de todo o labor teológico, o seu ponto de ancoragem numa reflexão efectuada no seio da teologia fundamental.

4. A comunicação no seio da Teologia Fundamental

O caminho da teologia fundamental tem sido atribulado, depois que a chamada «Apologética» conheceu o seu fim. Com efeito, a Apologética, entendida como justificação racional e pré-teológica da fé entrou decididamente em crise por volta dos anos conciliares.

Veja-se, por exemplo, como em 1962 M. Nicolau definia o objecto da Apologética como sendo o de «demonstrar o facto da revelação divina e a autoridade magisterial da Igreja, e de outras verdades relacionadas proximamente com estas»¹¹. O seu método seria, deste modo, pré-teológico, como defende aquele autor: «O método da demonstração em Teologia é fundado na revelação divina, ou seja, nas fontes que a contêm, a Escritura e a Tradição; o método de demonstração na Apologética é fundado na razão natural. A Teologia supõe a fé, e aquele que não tem fé é um pseudo-teólogo; a Apologética torna verdadeiramente possível a fé, enquanto lhe fornece um fundamento racional»¹².

Não é este, no entanto, o método teológico consagrado nos documentos do Concílio Vaticano II. Veja-se, por exemplo, o que acontece na Constituição acerca da Revelação divina e sua Transmissão (*Dei Verbum*). Aqui, significativamente, o Concílio não começa por apresentar qualquer justificação racional prévia da Revelação (só no n. 6 aparecerá a referência à razão natural e às suas capacidades) mas antes por a descrever no seu acontecer ao longo da história da salvação, centrando-a em Cristo, a Palavra de Deus, acolhida religiosamente na fé eclesial.

É na sequência do modo como o Concílio Vaticano II apresenta a revelação e o correspondente acto de fé (em *DV* 5, mas também em *GS*) que várias tentativas de repensar a teologia fundamental tiveram lugar. Destaque-se nestas o volume *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale* organizado por R. Latourelle e G. O'Collins¹³, a que se seguiu depois, na área alemã, o *Handbuch der Fundamentaltheologie*, editado por W. Kern, H. Pottmeyer e M. Seckler¹⁴ e, de novo na área latina¹⁵, o *Dizionario di Teologia*

¹¹ M. NICOLAU, *Sacrae Theologiae Summa* I, Madrid 1962, 37.

¹² *Ib.* 42.

¹³ R. LATOURELLE – G. O'COLLINS, *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 1980.

¹⁴ W. KERN, H. POTTMEYER e M. SECKLER (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I-IV, Freiburg im Breisgau 1985-1988.

¹⁵ Sobre as duas escolas de Teologia Fundamental, cf. S. PIÉ-NINOT, «La identidad de la Teología Fundamental», in C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 19-80; ID., *La teología Fundamental. «Dar razón de la esperanza»* (1Ped 3,15), Salamanca 2001, 30-85.

Fondamentale editado por R. Latourelle e R. Fisichella em 1990 ¹⁶. Aqui, R. Latourelle apresenta uma concepção de teologia fundamental que contrasta claramente com aquela atrás apresentada para a apologética: «[A Teologia Fundamental] não é pois uma espécie de teodiceia, nem uma simples introdução à teologia, nem uma simples função da teologia. Como disciplina específica, possui um objecto material e formal que lhe é próprio e que a dogmática, enquanto tal, não trata, ou seja, a *automanifestação* de Deus em Jesus Cristo, e a *autocredibilidade* desta manifestação que ele constitui com a sua presença no mundo. O objecto e o centro da unidade da teologia fundamental é a intervenção inaudita de Deus na história, na carne e na linguagem de Jesus Cristo. Deus-entre-nós-em-Jesus-Cristo: este é o mistério primeiro, o acontecimento primeiro, a realidade primeira que constrói qualquer discurso teológico» ¹⁷.

Nesta mesma linha, encontramos a encíclica *Fides et ratio* (1998), a qual, referindo-se ao lugar da teologia fundamental no seio das relações entre teologia e filosofia, no seu n. 67, afirma que «a teologia fundamental, pelo seu próprio carácter de disciplina que tem por função dar razões da fé (cf. *1Ped* 3,15), deverá procurar justificar e explicitar a relação entre a fé e a reflexão filosófica». Algumas linhas mais à frente, diz-se também que «a teologia fundamental estuda a Revelação e a sua credibilidade com o relativo acto de fé». O Papa afirma, assim, a teologia fundamental como disciplina verdadeiramente teológica e reconhece-lhe a sua tarefa específica: por um lado, estudar a Revelação e a sua credibilidade (note-se como a credibilidade qualifica a revelação quando, tradicionalmente, era referida à fé), e, por outro lado, estudar a resposta que o ser humano dá à Revelação, ou seja, o acto de fé.

Assim, podemos igualmente dar-mo-nos conta de como, pensada a partir da teologia fundamental, uma teologia da comunicação se mostra como uma reflexão axial que informa depois toda a teologia. Com efeito, a Revelação, entendida de acordo com a Constituição *Dei verbum*, não consiste na simples transmissão linear

¹⁶ R. Latourelle e R. Fisichella (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990.

¹⁷ *Ib.*, 1254. Nesta mesma linha cf. as actas do Congresso Internacional de Teologia Fundamental: R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997.

de informações acerca de Deus realizada por um emissor a um receptor (já aqui estaríamos a utilizar o vocabulário das ciências da comunicação), mas na autocomunicação divina, em que Deus se entrega ao homem: Deus invisível, na riqueza do seu amor, fala aos homens como amigos e convive com eles para os convidar e admitir à comunhão com Ele» (DV 2). É aliás fácil de verificar como por detrás de uma concepção teológica de Revelação se encontra também sempre um modelo de comunicação.

Esta autocomunicação divina traz consigo a sua credibilidade. Quer dizer, a credibilidade da Revelação (ou seja, a capacidade que ela tem de se mostrar como a Verdade, portanto digna de crédito de tal forma que o homem se possa entregar livre e totalmente nas mãos de Deus) não é, deste modo, nem medida pelo progresso que o cristianismo constitui frente à evolução cósmica, nem sequer a partir dos patamares de humanidade que, guiado por aquele, o ser humano consiga atingir. Não cabe ao mundo nem ao homem medir a Verdade de Deus. É o próprio Deus quem, em Jesus, se mostra como sendo a Verdade, convidando o ser humano a entrar no diálogo salvífico. Tal significa não apenas que Deus se autocomunica como também que esta sua autocomunicação é verdadeira, de tal forma que pode, ela sim, constituir a medida da verdade de toda a comunicação (também da comunicação humana) e que, por isso, a comunicação se transforma como o lugar por excelência do encontro da Verdade (cf. FR 13) ¹⁸.

A credibilidade da Revelação confronta-se ainda com uma outra questão: trata-se de uma Revelação acolhida pelo ser humano concreto, no seio, portanto, de uma cultura concreta. No caso do mundo ocidental contemporâneo, uma cultura marcada de um modo indelével pela comunicação, palavra-chave do próprio fenómeno da globalização. Trata-se de uma cultura que não apenas comunica rapidamente conteúdos, como se encontra plasmada pela própria existência dos *media* e pelo modo como estes intervêm na realidade humanamente vital da comunicação (cf. *Redemptoris missio* 37). Esta realidade é tanto mais grave quanto esse fenómeno cultural se mostra, no mundo hodierno, marcado por fenómenos de mentira

¹⁸ Cf. N. MARTINS, «A comunicação lugar do encontro da verdade segundo a encíclica *Fides et ratio*», in J. BORGES DE PINHO (ed.), *Fé e razão: caminhos de diálogo*, Lisboa 2000, 219-231.

e de desconfiança, que não podem deixar de influenciar a própria compreensão e vivência da Revelação divina, quer dizer, da auto-comunicação de Deus.

Mas a teologia da comunicação não é constitutiva de uma qualquer teologia fundamental apenas quando esta considera a Revelação de Deus feita ao homem. Também o seu acolhimento na fé se encontra intimamente relacionado com a comunicação. Com efeito, a fé, antes de ser uma realidade que é própria a cada crente, constitui uma realidade partilhada por uma comunidade, a Igreja. É o que podemos chamar o «sujeito eclesial da fé»¹⁹. Assim sendo, a comunhão na fé não pode acontecer sem uma comunicação da fé – uma comunicação que irá, certamente, muito além do ensino do catecismo ou da partilha teológica, para assumir todas as dimensões comunicativas do ser humano, no martírio ousado de quem encontrou a Verdade.

Tal facto, exige tão simplesmente a necessidade da existência da própria teologia, enquanto ela procura, através da pobreza da linguagem e dos conceitos humanos, uma expressão o mais rigorosa possível da fé eclesial, garantindo e possibilitando, deste modo, a existência da comunidade crente e mostrando o acto de fé como a atitude humana por excelência – e, assim, como uma atitude plenamente livre.

Uma vez mais nos debatemos com a questão cultural. Com efeito, não podemos deixar de nos interrogar igualmente sobre o modo como a teologia se deve apresentar ao mundo contemporâneo e mesmo aos próprios crentes, sob pena de se constituir num discurso sem significado para mais ninguém a não ser exclusivamente para a comunidade teológica – e, deste modo, perder o sentido do seu próprio existir. Assim, e fruto de uma teologia realizada no seio de uma cultura marcada pela comunicação, não podemos deixar de considerar a possibilidade de expressão teológica não apenas através dos *media* escritos mas também através daqueles outros que caracterizam o mundo contemporâneo – o que significará, também, a necessidade de repensar a própria noção de exactidão teológica.

¹⁹ Cf. R. FISICHELLA, «Ecclesialità dell'atto di fede» in R. FISICHELLA (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, 59-97.

Devemos, pois, reconhecer como a realidade da comunicação se encontra no início, no decorrer e mesmo nas próprias finalidades do discurso teológico. Assim sendo, parece igualmente claro que a teologia fundamental, enquanto lhe cabe a auto-apresentação e auto-justificação do discurso teológico, constitui a disciplina onde aquela deve encontrar o seu berço primeiro. No entanto, tal não significa que a teologia dogmática, que a pastoral ou que a teologia moral e todos os outros apartados da reflexão teológica contemporânea não devem abordar o fenómeno comunicativo e tê-lo em conta: bem pelo contrário. Contudo, importa também reconhecer que só radicada numa reflexão elaborada no contexto de uma teologia fundamental se respeita o valor teológico central da comunicação humana.

Conclusão

A comunicação poderá construir para si, através da técnica, instrumentos que a tornem mais fácil, e que idealmente procurem ultrapassar as dificuldades humanas neste campo; poderá até ver-se tentada a tomá-los como uma nova torre de Babel: permanecerá sempre aquém, incapaz de dessedentar aquela nostalgia comunicativa que irrompe, constantemente, no coração do homem. É certo que, olhando para a tecnologia, não reconhecemos nela, automaticamente, o pecado humano – é um pecado demasiadamente humano para contagiar a criação – mas a técnica, em si, não é nada: é sempre técnica do homem e, enquanto tal, marcada pela concupiscência com que o seu autor a criou e a utiliza. É por isso que, diante dela, não basta a admiração e o louvor ao Deus que permite essas maravilhas: há que perceber a ambiguidade que assinala a obra das mãos humanas. Esta ambiguidade é hoje bem patente no mundo das comunicações, que permite, pelo menos, dois tipos de discurso: aquele optimista que, de um modo mais ou menos ingénuo, vê nas possibilidades oferecidas pelos *media* o convite divino a um mundo mais humano, e aquele outro, pessimista, que denuncia – de uma forma igualmente mais ou menos ingénua – as inúmeras escravidões que os *media* criam, sustentam e reproduzem aumentando. Nesse aspecto, os *media* em nada diferem de tudo o resto, mesmo de todas as outras mediações salvíficas – baste, para tanto, recordar a afirmação paulina de 2Cor 5,21 «Àquele que não conheceu

pecado, o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus».

E assim, é na base de uma teologia da comunicação, entendida como discurso próprio de uma reflexão em teologia fundamental, que poderemos igualmente partir para a consideração do eventual significado teológico dos *media*, pois só assim se encontra garantida a espessura de pensamento devido a uma parte essencial da cultura contemporânea.

NUNO BRÁS DA SILVA MARTINS